

Heidegger historiador de la filosofía

por HERMES PUYAU

El título podría inducirnos a error. Heidegger no es un historiador de la filosofía con el sentido de especialización, que connotan necesariamente las palabras. Las críticas que estos especialistas han dirigido a las interpretaciones de Heidegger en el campo de la historia de la filosofía, son una prueba que nos exime de mayores consideraciones. Por otra parte, el propio Heidegger no admitía de ninguna manera aquella inclusión.

Todo esto tiene un profundo significado en la obra del filósofo alemán. La historia de la filosofía es una disciplina relativamente nueva. Su origen no se remonta más allá de las preocupaciones históricas del siglo XVII. El siglo siguiente fue el gran siglo de la historia y, en cierto modo, continuó lo iniciado en la centuria anterior. El mismo deseo de objetividad llevó a plantearse el problema de la naturaleza especial de los procesos que investigaba. Nacieron así las metodologías históricas, con todo el aparato crítico que permite decidir sobre la autenticidad y verdad del material usado por la historia.

La historia general procuró de esta manera, con el empleo adecuado de la crítica, representar al pasado como realmente éste había sido, de acuerdo con la famosa sentencia de Ranke. La historia de la filosofía no pudo permanecer ajena a este llamado; comenzaron entonces las ediciones críticas, el restablecimiento de los textos, el estudio de las variantes, etc. Hacia fines del siglo pasado esta orientación alcanzó dimensiones sin-

gulares por su consecuencia, cuando el amor por la documentación pareció matar la iniciativa y vitalidad del historiador ¹.

La historia de la filosofía, por las características de su objeto, nunca puede eliminar totalmente la interpretación, ni tampoco aspirar a hacerlo. Pero corre, sin embargo, el riesgo de olvidar lo propiamente filosófico de su misión y quedarse en los aspectos histórico-culturales. La historia de la filosofía nos pone siempre delante el problema de su "utilidad" y de su sentido. La obra de Heidegger ha planteado este problema desde uno de sus primeros trabajos. En el año 1916, durante la primera guerra mundial, Heidegger publica por intermedio de la editorial J. C. B. Mohr su trabajo de *Habilitación*, terminado, según reza el prólogo del autor, en la primavera de 1915, con excepción del capítulo final y de algunas accidentales modificaciones. La Introducción de esta obra, nos referimos por cierto a "*La teoría de las categorías y de la significación de Duns Escoto*", brinda a Heidegger la oportunidad de extenderse en algunas consideraciones sobre la historia de la filosofía. "*La historia de la filosofía —dice— tiene con respecto a la filosofía una relación muy distinta de la que guarda, por ejemplo, la historia de la matemática con la matemática. Y esto reside no en la historia de la filosofía, sino en la «historia» de la filosofía*" ². Como se ve, Heidegger valora primordialmente la importancia filosófica de esta disciplina. La observación, en sí considerada, no es nueva. Muchos, antes que Heidegger, han enseñado la posición singular de la historia de la filosofía. Lo que aquí debe investigarse son las premisas que han conducido a Heidegger a esta afirmación. La actitud de Heidegger nos hace recordar de inmediato aquellas palabras de Kant, en los prefacios de las dos ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*, donde se sirve de algunas reflexiones sobre la historia de la metafísica para oponer su estancamiento al progreso de las otras ciencias, de las cuales en un tiempo "*fue llamada*

¹ La obra de Kant es uno de los temas, podría decirse permanentes, de la investigación heideggeriana. Con posterioridad de varios años ha sido publicado el texto de las lecciones dadas por Heidegger en la universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1935-36, con el título *DIE FRAGE NACH DEM DING* (ed. Max Niemeyer). Esta obra que completa a *KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA*. El autor compara la pregunta científica —en el sentido de ciencia especial— con la filosófica. En el preguntar científico es posible el acceso inmediato a la pregunta no así en la pregunta filosófica. "*La pregunta ¿Was ist ein Ding? dice Heidegger es una pregunta histórica (geschichtliche)*. En su historia tiene la determinación de la cosa como el "*stofflich Vorhandenen den unerschütterten Vorrang*" (pág. 39-40). Tiene sentido entonces buscar la respuesta kantiana a la pregunta. Esa búsqueda no necesita "*juzgar la filosofía de Kant con largas exposiciones...* Nos traicionamos en esto mismo. En adelante solo Kant debe hablar. Lo que debemos hacer entretanto es indicar el sentido y la dirección para no apartarnos de la senda de la pregunta". (pág. 42-3).

Más recientemente la doctrina kantiana sobre el ser es objeto de un nuevo análisis en *KANTS THESE UBER DAS SEIN*, ed. Vittorio Klostermann). Con sus palabras iniciales Heidegger parece disculparse por haber insistido en un tema que se clasificaría como de historia de la filosofía, ocuparse de una filosofía pasada "*tal vez tenga su utilidad, cuando el sentido de su tradición aun está vivo*". pág. 5.

El análisis heideggeriano de Kant merece una exposición crítica que en esta ocasión hemos omitido pensando hacerla en un futuro trabajo.

² *Die Kategorien u. Bedeutungslehre des Duns Scotus*, pág. 3.

la reina”³. Pero del menosprecio y olvido por los estudios filosóficos, Kant y Heidegger sacarán consecuencias bien distintas. Si en ambos se habla de una superación de la metafísica es indudable, como veremos, que a ello se llega por caminos bien diversos. Sus respectivas metas son también otras.

Heidegger parece tener presente las reflexiones de Kant o, al menos, la resonancia que estas palabras lograron en muchos espíritus. Agrega en la misma página inmediatamente a las palabras transcritas “*Personas alejadas de la Filosofía y también algunos que suponen conocerla creen deber ver en la historia de la filosofía una sucesión de errores que se repiten con mayor o menor frecuencia. Si se agrega a esto que los filósofos, ni una vez siquiera están de acuerdo en general sobre lo que es filosofía, debe concluirse como una cuestión de hecho la entera cuestionabilidad (Fragwürdigkeit) de la filosofía como ciencia*”. La historia se presenta como la gran enemiga de la filosofía. Dilthey reconocía, pocos años antes, que la contemplación de los distintos sistemas fue un elemento decisivo para crear el escepticismo filosófico⁴. Pero Heidegger no se conforma en modo alguno con esta situación. “A la visión verdaderamente comprensiva se abre *eine andere Sachlage* (una otra situación)”⁵.

La solución que delinea Heidegger en estas páginas, introducidas a su obra sobre Escoto, no pueden ser definitivas para un pensamiento que aún está por dar sus mejores aportes.

Si no se acepta el panorama que ofrece la historia, la única actitud posible parece ser la racionalista. La filosofía nada tiene que ver con la historia, y por lo tanto la historia de la filosofía no es sino la historia de los errores de los filósofos. El hombre puede elevarse por encima de la sucesión de los sistemas y opiniones, hasta alcanzar un contacto intemporal con la verdad. No es otra en definitiva la actitud de Renato Descartes, de Husserl, en ciertos momentos de su desarrollo intelectual, y la de los partidarios de una filosofía perenne, aunque éstos no rechazan toda tradición. Pero por cierto Heidegger no se inclina ni por el historicismo, ni por la posición antihistórica. Las palabras antes mencionadas indican ya una tentativa de conciliación que no signifique ni un sacrificio de la verdad, ni un sacrificio de la historia. Si nos colocamos en el plano de la disyunción anterior, la historia de la filosofía enseña una posibilidad de superar tales contradicciones. La razón y la historia tal vez no sean dos procesos incompatibles; la razón puede también ser histórica. No como un proceso que se desarrolla en el tiempo, y entonces caemos en el relativismo anterior, sino como un proceso que posibilita la historia. Esta se hace racional y la razón a su vez se hace histórica. Esta conciliación realizada por Hegel da un significado nuevo a las oposiciones de las escuelas filosóficas. Estas contradicciones hacen posible el desarrollo dialéctico del espíritu, quien co-

³ Kants, *Werke*. t. III. Berlín 1922.

⁴ *Gesammelte Werke* t. VIII.

⁵ *Die Kategorien*. pág. 4.

mo en una final "coincidencia oppositorum" las suprime y mantiene en la síntesis del Absoluto.

Esta vía dialéctica parece no haber seducido nunca a Heidegger. Su concepción de la filosofía no es dialéctica, y en ella las contradicciones carecen del sentimiento dinámico que le daba Hegel. Años más tarde, en la *"Introducción a la Metafísica"* —elaborada sobre el texto del curso dictado en el verano de 1935—, dice *"Heráclito —a quién en abierta oposición con Parménides se le atribuye la doctrina del devenir— dice, en verdad, lo mismo que aquél. De otro modo, si hubiese dicho otra cosa no sería uno de los más grandes griegos"*. Además el desarrollo dialéctico implica, con su nombre mismo, una constante superación de las contradicciones, cuya relevancia ya se ha destacado, es decir en definitiva un progreso de cada nueva síntesis sobre las síntesis anteriores. Heidegger no está dispuesto a ver en la historia de la filosofía un progreso. Todo lo contrario, desde los griegos hasta ahora somos testigos y actores de una constante decadencia.

Si su posición en esta obra sobre Escoto no es tan terminante, tampoco aquí acepta ver en la historia de la filosofía un desarrollo o una evolución. Este símil, tan fácil, entre los procesos históricos y los biológicos nunca sedujo a Heidegger.

No podemos decir que los problemas planteados por la filosofía griega hayan sido resueltos por las filosofías posteriores. Para Heidegger, para el Heidegger de este período, en quien se unen influencias diversas de la fenomenología de Husserl y de la filosofía de los valores, la repetición de los problemas resulta comprensible "por la constancia de la naturaleza humana"⁶. Años más tarde combatirá esta acepción de la palabra naturaleza como una petrificación y deformación del término griego "*physis*"; pero en estos momentos su interés versa especialmente sobre el problema abierto por la historia de la filosofía donde las preguntas no son superadas por los filósofos y los sistemas, y, por el contrario, vuelven a presentarse con una obstinación incomprensible para el especialista de las otras ciencias. Este no puede ocultar su fastidio por esta "repetición", cuyo profundo sentido se hurta a sus criterios explicativos.

Frente a este hecho ¿cuál es la posición de Heidegger? El filósofo no se limita a constatarlo. La permanencia de los problemas es, según su criterio, fructífera porque las nuevas generaciones los explicitan y los desenvuelven; hay por parte de ellas una profundización de los temas, nunca un dejarlos de lado. Esta significación damos a las palabras de Heidegger. *"No se comprueba en ellos (los problemas filosóficos) tanto una evolución en el sentido, de avanzarse hacia nuevas preguntas (zu neuen Fragen) sobre la base de soluciones anteriores, cuanto un desenvolver y agotar siempre más fructífero de un limitado círculo de problemas"*⁷. La misma

⁶ Die Kategorien. pág. 4.

⁷ Die Kategorien pág. 5.

observación efectuada con motivo de las palabras anteriores puede renovarse aquí; Heidegger da cabida en su explicación acerca de la permanencia de los problemas filosóficos a criterios que después no admitirá; sin embargo queda como incorporación definitiva a su pensamiento el rechazo, en esos momentos un tanto tímido, de la evolución, y de un progreso estricto en la historia de la filosofía.

De mayor riqueza son las líneas con las que concluye estas observaciones sobre el tema: *"Este siempre nuevo esfuerzo en torno de un grupo más o menos idéntico de problemas, esta permanente identidad del espíritu filosófico no sólo posibilita, sino que también exige una correspondiente comprensión por parte de la "historia" de la filosofía"*⁸. Debemos pues comprender la historia de la filosofía, a partir de esta permanencia de los problemas y no darlo como algo de suyo comprensible.

En esta labor, la historia de la filosofía se sirve de los aportes de otras ciencias de la cultura *"los religiosos, políticos y los momentos culturales de una época en estricto sentido son imprescindibles para entender el origen y el condicionamiento histórico de una filosofía"*⁹. Es exacto que no comprenderíamos bien a Platón sin un conocimiento de la "polis" griega, ni a Kant sin el pietismo, ni a Leibniz sin el problema de la unificación de las iglesias, y así en general. Por otra parte las relaciones de la filosofía con las ciencias positivas constituye un capítulo necesario en la exposición de los sistemas. ¿Quién puede negar que el desarrollo extraordinario de la ciencia natural es un momento decisivo en el pensamiento moderno? Todas estas observaciones son justas y sin embargo son insuficientes. Si permanecemos en una explicitación de la filosofía en términos histórico-culturales no quedamos fuera del auténtico preguntar filosófico, fuera de la historia de la filosofía como ya lo entiende Heidegger en esos años de la primera guerra mundial. Por eso hallamos en perfecta consonancia con su espíritu, con lo que podríamos llamar lo heideggeriano de Heidegger, lo que agrega al párrafo anterior: la filosofía puede ser contemplada sin considerar esos momentos-políticos, religiosos, etc., *"en un puro interés filosófico, que sólo se mueve en torno del problema en sí (um die probleme an sich)"*¹⁰. De esta manera Heidegger considerará en adelante la historia de la filosofía. Tal afirmación no sufrirá variantes, pese a los cambios radicales de su posición en los años posteriores a la primera guerra y durante uno de los períodos más fructíferos de su pensamiento.

Este breve excursus sobre la primera obra histórico-filosófica de Heidegger —su disertación de 1914: *"La doctrina del juicio en el psicologismo"* no puede ser estimada como histórica en el mismo sentido —nos ha mostrado algunas de las características de la forma como nuestro autor

⁸ Die Kategorien pág. 5.

⁹ (o. c.) pág. 228.

¹⁰ (o. c.) pág. 120.

encara la historia de esta ciencia. Heidegger presentaría reparos a considerarla historia de una "ciencia", a la historia de la filosofía— y lo más importante, a nuestro juicio, es que en ella se perfila lo que luego ha de ser dirección dominante en su pensamiento al respecto, investigar filosóficamente la historia de la filosofía.

Heidegger no ignoraba, por ese entonces, las dificultades que su propio plan de labor le imponía y las objeciones que se levantarían contra él. No desprecia la erudición, estima en mucho lo que sus contemporáneos han hecho para facilitar el conocimiento de un período, como el de la filosofía escolástica, que pocos años antes era poco menos que inaccesible. Lo que procura hacer, es colocar la erudición en su justo lugar e impedir que desplace a la genuina preocupación filosófica.

Como era previsible, su tratamiento de Duns Escoto levantó críticas. La conclusión redactada con posterioridad a la lectura del escrito de Habilitación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo alude a ellas, precisa al comienzo de la mencionada conclusión: "*La auténtica finalidad de esta investigación*", y dice que ha sido alcanzar "*la visión previa en la estructura sistemática del problema de las categorías*".

La historia se presenta en la investigación sobre las categorías casi como un pretexto para la elaboración sistemática. Heidegger se defiende de quienes califican sus investigaciones de "*construcción*". Para ver hasta qué extremo esta imputación puede ser justa, conviene detenerse en algunos resultados de la obra sobre Escoto. La teoría de las categorías y de la significación de D. Escoto comprende dos partes como ya lo insinúa el título. Los tres capítulos de la primera parte de una "*fundamentación sistemática de la comprensión de la teoría de las categorías se ocupan respectivamente: de lo Uno (la realidad, matemática, natural y metafísica), lo verdadero (la realidad lógica y psicológica) y de la forma y del contenido del lenguaje. El dominio de la significación. La conclusión de esta primera parte es: "Dice Duns Escoto expresamente la significación (Bedeutung, res... secundum quod significatur) es totalmente extraña al existir*"¹¹. Heidegger hace de Escoto un partidario de lo que en el siglo XX será la teoría pura de la significación. El precedente encontrado por Husserl, en este período de su desenvolvimiento filosófico, en Bernardo Bolzano, debe según Heidegger retrotraerse hasta el franciscano escocés.

La segunda parte está destinada a la teoría de la significación, e incluye dos capítulos donde se exponen respectivamente la significación) y la función significativa. (Los principios de la teoría de la significación), y la teoría formal de las significaciones. Un grave inconveniente se eleva contra la interpretación de Heidegger en cuanto ésta aspira a comprender en su conexión el pensamiento de Escoto. Martín Grabmann mostró la falsedad en la atribución de la "*Gramática especulativa*" y que en ver-

¹¹ (o. c.) pág. 160.

dad no había sido compuesto por Escoto sino por Thomas de Erfurt. Heidegger utiliza dicha obra, junto con las obras auténticas de Escoto —si exceptuamos algunos comentarios lógicos también apócrifos— lo que desde un punto de vista histórico invalida sus conclusiones en gran parte. Heidegger ha hablado de una estructura de significaciones independiente del orden real, donde no tienen aplicación la teoría aristotélica de las categorías. En esta segunda parte se ocupa de la relación del “orden de las complexiones significativas”¹² con el sentido de la adjudicación, y por lo tanto queda vinculado aquél con el problema lógico. “A través de esta relación —dice Heidegger— de las categorías de la significación con el sentido del juicio, alcanza una mayor importancia una dignidad teocrático cognoscitiva”. Esta frase resulta comprensible si aclaramos, guiándonos por las propias palabras de Heidegger, qué entiende por lógica y cuáles son sus campos o dominios de investigación. Esta ciencia incluye, en cuanto es una teoría del sentido teorético, primero: la teoría de la significación, es decir, “de los elementos constitutivos del sentido [en segundo lugar, la teoría de las estructuras de sentido] y, por último, la teoría de las distinciones estructurales y de sus formas sistemáticas. En otros términos, la teoría del juicio (*Urteilslehre*) y la teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*).

En esta segunda parte el resultado de la investigación lo lleva a concluir “También este aspecto del problema de las categorías —la ubicación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto— ha sido al menos rozado por la lógica escolástica”¹³. Heidegger no se detiene en una investigación más amplia, y tal como puede apreciarse, sus afirmaciones, dentro de la novedad de su contenido, son bastante prudentes.

No podemos extendernos más en un tema que todavía hoy, pese a algunos esfuerzos parciales —Moody, Boehner, Scholz, Lukasiewicz, Bochenski—, permanece insuficientemente explorado. Si la “*reine Logik*”, en el sentido de Husserl, o la lógica simbólica, tienen antecedentes medievales, es una cuestión que ha sido contestada positivamente. Lo que resta por ver es la amplitud y valor de estos antecedentes.

Aquí nos interesa, dentro de los límites de este trabajo, más conocer el espíritu con el que Heidegger vuelve su atención a temas históricos que analizar sus resultados, lo que exigiría un espacio mucho mayor. Pero antes de abandonar el estudio de esta obra fijémonos en una de las páginas finales; ella dará luz sobre los pasos posteriores de Heidegger en historia de la filosofía: “...la existencia de una teoría de la significación dentro de la escolástica medieval hace patente una fina disposición para el seguro comprender la vida inmediata de la subjetividad y su inmanente conexión de sentido aun sin haber alcanzado un definido concepto del sujeto. Se

¹² (o. c.) pág. 160.

¹³ Die Kategorien... pág. 231.

habría podido intentar “esclarecer” la existencia de tales “gramáticos” por medio de indicaciones con respecto al movimiento escolar del medioevo y a sus tradiciones. Un tal esclarecimiento, las más de las veces deseado en la ciencia histórica, altamente peligroso dentro de los problemas históricos del espíritu, tiene hasta cierto grado, en nuestro caso, un derecho. Sin embargo, donde se trata de la comprensión viva de una “época” y de las efectivas realizaciones del espíritu, se hace necesaria una interpretación guiada por una última meta de pensamiento”¹. Esta exigencia provoca en muchos casos el epíteto arbitrario de “construcción”. Heidegger se defiende de las acusaciones que, en tal sentido, se han elevado ya contra una de sus primeras interpretaciones del pensamiento de un filósofo. Años más tarde, en junio de 1950, al reeditarse “*Kant y el problema de la metafísica*”, estimó también conveniente defender su punto de vista con respecto al estudio, o mejor aún, la investigación en la historia de la filosofía. “*A menudo se critica la violencia (Gewaltsamkeit) de mis interpretaciones. El reproche de violento podrá encontrar en este escrito buena justificación. La investigación histórico filosófica (philosophishistorische Forschung) dirige hasta cierto punto con justicia este reproche cuando lo hace contra el intento de establecer un diálogo pensante entre dos pensadores (ein denkendes Gespräch zwischen Denkenden). A diferencia de los métodos de la filosofía histórica, que tiene su propia tarea, un diálogo en el plano del pensamiento está sometido a otras leyes*”¹⁴. Heidegger no ignora, y, por el contrario, insiste sobre la peligrosidad de intentos de comunicación que se alejen de los caminos trillados de la investigación histórica.

La línea del pensamiento heideggeriano no se quiebra en los treinta y cuatro años que transcurrieron entre la publicación de una obra y la reedición de otra. Lo más importante es, en este caso, que el pensamiento de Heidegger se ha orientado por otro sendero, del que parecería augurar “*La teoría de las categorías y la significación de Duns Escoto*”. La aparición de su grande obra “*Ser y Tiempo*” inicia una nueva dimensión de su filosofar. Hablar aquí sobre su importancia y significación para el filosofar contemporáneo sería repetir uno de los lugares comunes en la consideración del pensamiento más reciente. Tampoco es posible siquiera una exposición somera que vaya más allá de un recortar los conceptos de “*historicidad*”, “*temporalidad*”, “*distinción ontológica*”, etc. En ellos la filosofía de Heidegger toma, por decirlo así, conciencia de lo que estaba latente en sus exposiciones circunstanciales sobre lo que él entendía por historia de la filosofía.

Heidegger inicia “*Ser y Tiempo*” con una exigencia sobre la reiteración de la pregunta por el ser (Frage nach dem Sein). Después de establecer su estructura formal y su preeminencia ontológica, y óntica —distinción ésta fundamental en su pensamiento—, establece sus bases metodológicas: cómo debe formularse la pregunta y a quién. Con ello se inicia

¹⁴ Kant und das Problems des metaplysik-prologo.

la tarea de una analítica ontológica del “*ser ahí*” (*Dasein*). Heidegger ha negado reiteradamente que este aspecto de la investigación por el ser constituya su meta; por el contrario, todos los esfuerzos de la analítica existencial tienden a dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por el ser (*Beantwortung der Frage nach dem Sinn vom Sein*).

El análisis existencial parte del “*ser ahí*” como un “*ser en el mundo*” y muestra que su carácter ontológico reside en el cuidado (*Sorge*), cuyo sentido se descubre en la temporalidad. El capítulo quinto de la segunda sección es el que posee un mayor interés para nuestro propósito: Temporalidad e historicidad (*Geschichtlichkeit*). Allí Heidegger dice expresamente: El análisis de la historicidad del “*ser ahí*” intenta mostrar que este ente no es temporal (*zeitlich*) porque “*esté en la historia (Geschichte)*, sino que, inversamente, sólo existe o puede existir históricamente porque es temporal en el fundamento (*im Grunde*) de su ser”¹⁵. Opone Heidegger lo que podríamos llamar una temporalidad originaria que posee el “*ser ahí*” en razón de su carácter ontológico (comprensión del ser) y una temporalidad derivada, histórica, que tiene en aquélla su fundamento.

La historia, como ciencia, utiliza documentos, restos, etc., con los que quiere reconstruir el pasado. “El carácter histórico de las antigüedades aún existentes (*noch erhaltenen*) se funda en el pasado (*Vergangenheit*) del “*ser ahí*” a cuyo mundo pertenecían... las antigüedades aún existentes (*noch vorhandenen*) tienen un carácter pasado e historicidad sobre la base de su pertenencia a, y su proceder de, en cuanto útiles, de un mundo sido de un “*ser ahí*” sido ahí (*da-gewesenen Dasein*)”¹⁶. Olvidar esta historicidad originaria (primaria) es el pecado común de todas las historias que no se han desarrollado sobre la base de una comprensión del ser. Ni aun figuras como la de Guillermo Dilthey, tan preocupadas por una comprensión viva de lo histórico, pueden escapar, según Heidegger, a esta limitación.

Si la historia sufre por esta errónea visualización, el mal se agrava cuando se trata de la historia de la filosofía. Es consecuente, entonces, Heidegger al dirigir sus críticas a la filosofía histórica, que quiere reemplazar el auténtico diálogo filosófico por la erudición. Pero tampoco aspira Heidegger a desplazar la filología o cualquier otra disciplina auxiliar de la historia de sus tareas específicas. ¿Cómo podría “repetirse” el decir del ser propio del período llamado presocrático en la filosofía griega, si Diels o Bywater no hubiesen realizado la ardua labor del restablecimiento de los textos? Pero también una pregunta nos asalta: ¿hasta qué punto puede hacerse la crítica de un texto hasta hallar su forma originaria, tratándose, por cierto, de un texto filosófico, si esta crítica no está guiada por una comprensión filosófica y no meramente crítico-filológica?

¹⁵ *Sein u. Zeit* pág. 376.

¹⁶ (o. c.) pág. 381.

¿Qué es lo decisivo para elevarse de la lectura de los textos a la auténtica comprensión filosófica? Heidegger nos da la respuesta, debemos alcanzar su posición metafísica fundamental; a la luz de ésta se comprenden todas las realizaciones históricas. Esta posición está dada: "1) El modo y manera (art. u. Weise) cómo el hombre es hombre, es decir, él mismo, el modo de ser de la ipseidad, que no coincide en absoluto con la "egoitas" (Ichheit), sino que se determina por su referencia al ser como tal (zum Sein als solchem). 2) La interpretación (Auslegung) de la esencia del ser del ente. 3) El proyecto de la esencia de la verdad. 4) El sentido de acuerdo con el cual el hombre es medido aquí y allá" ¹⁷. Heidegger aclara que todos son momentos esenciales de la posición metafísica fundamental, y por lo tanto todos y cada uno de ellos sirven para caracterizarla.

Tomaremos uno solo de ellos, la referencia al ser. El desarrollo de la filosofía occidental desde sus comienzos hasta la fecha está signada por lo que Heidegger llama el olvido del ser, "ha caído hoy en olvido" (Vergessenheit), dice Heidegger al comienzo de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, esta pregunta no dejó descansar a la adquisición filosófica de Platón y Aristóteles, para, desde entonces, "desaparecer como *pregunta temática de la investigación efectiva*" ¹⁸. ¿Quién es responsable de este olvido decisivo para la posición metafísica? No podría contestarse atribuyéndosele la responsabilidad a un filósofo o una escuela". El abandono del ser mismo en el pensar del ente como tal es la historia del "estar descubierto" del ente como tal. Esta historia es la metafísica" ¹⁹. La metafísica, la ciencia del ente como tal, reconoce que "ente" no es sin ser. Pero apenas lo ha dicho, traslada el ser de nuevo en un ente, sea éste el más alto Ente en el sentido de la causa suprema, sea en... el sentido del sujeto de la subjetividad como la condición (Bedingung) de la posibilidad de toda objetividad, sea en la consecuencia de la correspondencia mutua de ambas fundamentaciones del ser en el ente, la determinación del Ente supremo como lo absoluto en el sentido de la incondicionada subjetividad" ²⁰. La metafísica es responsable del olvido del ser, y, como trágica paradoja, la productora de un nihilismo que sólo puede evitarse con su superación.

¹⁷ Holzwege, pág. 96.

¹⁸ Sein u. Zeit, pág. 2.

¹⁹ Nietzsche t. II, pág. 370.

²⁰ (o. c.), t. II, pág. 347.